



---

**DOSSIÊ “História e Literatura: ficção e verdade” (segunda parte)**

---

**Interpretação de temas de “margem”, literatura e culturas em perspectiva comparada****Maria Antonieta Jordão de Oliveira Borba**Pesquisadora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)  
[majordao@ubl.com.br](mailto:majordao@ubl.com.br)**Recebido em 13/06/2016. Aprovado em 11/11/2016.****Como citar este artigo:** Borba, Maria Antonieta Jordão de Oliveira. “Interpretação de temas de “margem”, literatura e culturas em perspectiva comparada”. *Intelligere, Revista de História Intelectual*, São Paulo, v. 3, n 1 [4], p. 03-17. 2017. ISSN 2447-9020. Disponível em <<http://revistas.usp.br/revistaintelligere>>. Acesso em dd/mm/aaaa.

**Resumo:** Este artigo retoma o conceito de “interpretação” derivado das reflexões da desconstrução francesa, mais especificamente das ideias de Michel Foucault e Jacques Derrida, de modo a não só abastecer pesquisas sobre conteúdos que emergem “à margem”, como também contribuir para o entendimento da formação de identidade de culturas da dependência. Entendendo que das reflexões dos filósofos para uma releitura da colonização brasileira será desenvolvida uma exposição pela qual se pretende revelar como a proposta de literatura comparada de Silviano Santiago é capaz de promover nova perspectiva de compreensão da identidade de países como o Brasil e os da América Latina.

**Palavras-chave:** interpretação, margem, desconstrução, literatura comparada, cultura.

*Interpretation of “margin” issues, literatures and cultures on comparative perspective*

**Abstract:** This article recovers the concept of “interpretation” derived from french deconstruction reflections, more specifically Michel Foucault and Jacques Derrida’s ideas, in order to not only feed researches about themes that emerge at the “margin” but also contribute to the understanding of the identity formation of dependency cultures. Extending the philosophers’ reflections to a rereading of Brazilian colonization, it will develop a presentation that aims to reveal how Silviano Santiago’s Comparative Literature perspective is capable of promoting a new identity for the comprehension perspective of countries such as Brazil and the Latin America ones.

**Keywords:** interpretation, margin, deconstruction, comparative literature, culture.

Na segunda metade do século XX, pudemos constatar o vigor com que ganharam visibilidade no Brasil pesquisas sobre temas da “margem”, à medida que conteúdos dispersos migravam da dispersão em que se encontravam para receberem o estatuto científico de objeto. Referimo-nos a uma gama de questões relativas à minoria, *gender*, “outro”, sexualidade, escrita gay etc., cujas observações ampliaram os campos de visão de pesquisadores, seja pelo olhar de uma disciplina, seja pela interdisciplinaridade entre elas estabelecida. Vimos, também, que a acolhida desses conteúdos em caráter teórico-metodológico pelas ciências humanas e sociais deveu-se à interrogação de premissas vigentes do pensamento binário, que acabava por relegar a plano menor os tópicos que não se enquadrassem nas variantes nocionais de “centro”, “origem”, “fim” do círculo da metafísica ocidental.

Foi nesse cenário que a Desconstrução inspirou a construção de um modo específico de “interpretação” que, pautada na noção de “diferença”, era capaz de dar conta de temas da “margem”, sempre pelo balizamento das reflexões trazidas pelo movimento francês. De fato, quando a Desconstrução surge na década de setenta promovendo um corte epistemológico no pensamento ocidental, foi crucial a crítica à metafísica para o recrudescimento de estudos refratários à tradição do cânone, o que resultou inclusive num marco, que veio a ser reconhecido como responsável pela passagem da época moderna para a contemporaneidade.

No rastro dessa demanda intrínseca a objetos emergentes, a Desconstrução francesa contribuiu significativamente para o avanço de estudos sobre assuntos vários, dentre eles, identidade cultural, temas periféricos, relações de conflito entre o “mesmo” e o “outro”, releitura da colonização no âmbito dos estudos de literatura comparada, diálogo da Teoria da literatura com outras disciplinas das ciências humanas e sociais. Muitas das pesquisas atuais sobre manifestações lútero-culturais de povos colonizados ou mesmo de descrições de temas sobre etnicidade, identidade, raça são tributárias da rasura empreendida pela Desconstrução em noções como “centro”, “origem”, “estrutura fixa”, todas relacionadas à ideia de hierarquia intrínseca ao legado platônico do pensamento no ocidente.

Comprometidos com essa ruptura da Desconstrução, Michel Foucault e Jacques Derrida, dois dos principais filósofos do movimento, colocaram em xeque a principalidade da metafísica, configurando um entendimento específico de “interpretação”, através da construção de um vasto campo conceitual, que abalou noções como continuidade histórica, unidade do sujeito, profundidade discursiva, valor de autoria, paradigma binário, verdade do discurso, representação de mundo, homem como o mais digno de ser pensado, “centro”, “origem”, “fim”, “deus”, *telos*, *arqué*.

Foi também pelo novo conceito de “interpretação” da Desconstrução que, na década de 70, o crítico, ensaísta, escritor e professor Silviano Santiago interrogou as leituras dominantes sobre colonização na América Latina, o que possibilitou uma visão diferenciada acerca do encontro entre colonizadores europeus e povos colonizados da América do Sul. Sua matriz teórica de Literatura comparada foi reconhecida, em especial, por desconstruir a ideia de hierarquia, de atraso, de oposição binária, ao se valer do conceito de “diferença” na leitura das relações entre o “mesmo” e “outro” e na comparação entre literaturas de países economicamente avançados e aquelas que nascem em culturas da dependência. O conjunto ensaístico de Silviano Santiago permanece, até nossos dias, abastecendo vários estudos sobre América Latina em diferentes campos disciplinares como História, Literatura, Antropologia etc.

Tendo em vista a importância das reflexões de Michel Foucault, Jacques Derrida e Silviano Santiago, desenvolveremos uma exposição das variantes conceituais que percorrem as

ideias desses pensadores, bem como uma proposta de “interpretação” de literatura comparada de Silviano Santiago construída no rastro das ideias dos filósofos franceses, com o objetivo de contribuir para o abastecimento de pesquisas sobre formação de identidade, relações entre o “mesmo” e “outro”, história da colonização de países pela noção de dependência e outros conteúdos caracterizados como “à margem” da filosofia ocidental.

### A Desconstrução em Michel Foucault

Uma das características fundamentais do conceito de “interpretação” nas reflexões de Michel Foucault e Jacques Derrida decorre da leitura que fizeram de outros grandes pensadores, mais especificamente, quando ratificaram a crítica da “verdade” e da “profundidade” do discurso. Referimo-nos a Nietzsche, Freud e Marx, cuja influência sobre Foucault aparece explicitamente em livro de sua autoria, encabeçando o título: *Nietzsche, Freud e Marx: Theatrum Philosophicum*.<sup>1</sup> É aí que Foucault desenvolve sua crítica às noções de verdade das profundezas discursivas, ao declarar que Marx, por exemplo, nomeava por platitudes os estudos profundos sobre a moeda, o valor, o capital. Lembra-nos ainda Foucault que, quando Marx passou a se interessar pelo estudo das relações de produção, entendeu-as já como “interpretação”, o que fez com que descartasse a perspectiva de investigação que o levaria a percorrer o caminho formado pela história dessas relações. No pensamento nietzschiano, a questão da “profundidade” revelou-se mais pontualmente na crítica que fez à crença no abismo da consciência, algo por ele caracterizado como um engenho dos filósofos. Sabe-se que Nietzsche abandonou os conceitos de “ser” e de “verdade” que percorrem a linguagem da metafísica, ao dizer que o trabalho a caminho dos solos mais profundos, por obrigar a retirada da terra da superfície, só fazia revelar a exterioridade ou a superfície dessa “profundidade”.

Da mesma forma que em Nietzsche e em Marx, Foucault pôde observar que o pensamento de Freud apresentava sintomas de rejeição à ideia de que o conhecimento ocupa um lugar longe e abaixo daquilo que se oferece à superfície. Os indícios vieram sob a forma de “crítica da consciência”, na medida em que, subjacente à suposta capacidade de domínio do sujeito sobre o discurso, residia a crença de que haveria uma possibilidade de “verdade”, todas as vezes que se ativasse a movimentação das funções cognitivas do homem. Em Freud, nos diz Foucault, a noção de inconsciente como portador de uma gramática estranha à linguagem pela qual o homem se expressa e a submissão dessa linguagem à operação básica do inconsciente criava um impasse à investigação do discurso como condição para daí se retirar uma verdade. Como consequência, as regras que Freud pensou para a “interpretação” no interior da Psicanálise dizem respeito a uma investigação da própria cadeia falada na superfície sintagmática, o que revelou que a atividade psicanalítica não implicava uma especulação no nível oculto do discurso.

Toda essa rejeição às camadas palimpsestas acabou por remeter para a negação da existência de uma “origem” e Foucault compartilha desse questionamento em Nietzsche, Freud e Marx operando uma ruptura com a ideia de que a “interpretação” exigiria uma escavação rumo às profundezas da linguagem. Para ele, quanto mais a interpretação avança para um suposto encontro com a verdade, mais caminha para sua morte. O que existiria então de subjacente a esse direcionamento para a profundidade seria, de fato, o falso pressuposto de que a investigação do símbolo conduziria à coisa em si, como se esse símbolo vivesse uma origem que lhe pertencesse ou fosse a própria coisa que apenas simboliza: “A morte da interpretação é o crer que há símbolos que existem primariamente, realmente, como marcas coerentes, pertinentes e sistemáticas. A vida da interpretação, pelo contrário, é o crer que não há mais do que interpretações”.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Michel Foucault, *Nietzsche, Freud e Marx: Theatrum Philosophicum* (Porto: Publicações Anagrama, 1980).

<sup>2</sup> Michel Foucault, *Nietzsche, Freud e Marx: Theatrum Philosophicum*, 21

A leitura de Nietzsche, Freud e Marx influenciou ainda a reflexão de Foucault no sentido de lhe permitir efetivar um novo olhar para a história em suas relações com a ideia de continuidade e com a noção de sujeito controlador do discurso. Seu projeto arqueológico abalou os conceitos dominantes sobre linguagem, história, sujeito, abrindo uma fenda no pensamento, de modo a instaurar as condições de possibilidade para os estudos sobre os saberes “instituintes”,<sup>3</sup> aqueles que, por pressupostos da tradição, estariam fadados ao abandono, um gesto típico em relação ao que se afirmava estar “fora de lugar”. Nesse sentido, Foucault abriu uma brecha essencial para que os temas de “margem” que irrompem em sociedade reivindicuem seus estatutos de objetos a serem observados, justamente por não pertencerem ao já instituído.

Agindo no campo da epistemologia, Foucault recusa toda e qualquer compreensão da história das ideias como evolução da racionalidade humana. A concepção de história prevista em seu projeto arqueológico diz respeito à relação que uma ideia estabelece com outras epistemes, em decorrência das rupturas no campo do conhecimento. Nesse sentido, para Foucault, não importa definir o que significa um discurso, mas o questionamento que indaga por que uma episteme possibilitou o surgimento de um discurso e não de outros, ou, ainda, por que e como um objeto pôde aparecer. Assim, a caracterização dos solos epistemológicos vincula-se à determinação das regras de aparecimento de certos discursos e da verificação de suas condições de possibilidade. A história arqueológica foucaultiana praticada em *As palavras e as coisas*<sup>4</sup> e posteriormente retomada em *A arqueologia do saber*<sup>5</sup> se propôs a interpretar as estruturas que percorrem os períodos, através da investigação de acontecimentos “dispersos”, acontecimentos estes que foram deixados de lado pela história tradicional. Nesse sentido, quando Foucault indicou a importância de se examinar a ruptura que uma ideia estabelece com outras, abalou a concepção de história contínua e apontou para a possibilidade de se compreender a formação das ideias, em função não mais de uma sequência evolutiva e progressiva da racionalidade humana, e sim da “descontinuidade” entre os períodos. Assim, a própria colocação de solos epistemológicos fez com que a classificação tradicional desses períodos já não tivesse mais sentido. A “interpretação” de um determinado objeto como doença mental, sexualidade, representação pictórica etc. supõe que cada um desses objetos participa de uma história que lhe é própria, mas não explicável pela noção de evolução.

Várias foram as noções discutidas nas obras de Foucault que, remetendo direta ou indiretamente para a questão da “interpretação”, de qualquer forma dizem respeito a um modo específico de entendimento de “discurso”, de “representação”, de fazer histórico, de leitura de significados. As diferentes concepções de sujeito envolvidas ao longo de *As palavras e as coisas*,<sup>6</sup> acabam por delimitar epistemes em que predominavam o pensamento da tradição metafísica e aquela que, com o advento da Psicanálise, Linguística e Etnologia, anunciam o surgimento de uma era em que o “sujeito fragmentado” (Psicanálise), o “jogo de linguagem” (Linguística), a “história circular” (Etnologia) indiciam a possibilidade de inclusão de temas periféricos e de um outro modo de se entender o discurso e as culturas. Vejamos.

Na episteme clássica – séculos XVII e XVIII –, o lugar do conhecimento do sujeito é aquele a partir do qual o homem é capaz de explicar não só as coisas como também o conhecimento que tem sobre as coisas. Daí se poder dizer que houve uma época em que o sujeito foi entendido tanto pela capacidade de representar como a de ter a consciência da representação. Não é por acaso que Foucault escolhe o quadro *Las meninas*, do pintor espanhol Diego Velásquez para descrever, no prefácio de *As Palavras e as coisas*,<sup>7</sup> sobre noções como sujeito controlador do

<sup>3</sup> Em “O discurso competente”, Marilena Chauí (Marilena Chauí, *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas* (São Paulo: Cortez, 1989, 3-13) faz a seguinte distinção: o saber “instituinte” é inaugural e, por isso, guarda as diferenças típicas das ideias em suas remotas emergências; por outro lado, o “discurso do conhecimento” é cúmplice da “ciência institucionalizada”, o discurso que perdeu tais variações iniciais. Daí ser denominado por “instituído”.

<sup>4</sup> Michel Foucault, *As palavras e as coisas* (São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1966).

<sup>5</sup> Michel Foucault, *A arqueologia do saber* (Petrópolis: Editora Vozes, 1972).

<sup>6</sup> Michel Foucault, *As palavras e as coisas*.

<sup>7</sup> Ibid.

discurso e da representação, uma escrita filosófica sobre noções cujo cenário é o ateliê em que os monarcas posam para o artista. Aí são apresentados ao leitor os vários cruzamentos de linhas ligando as personagens do quadro, a visão do espectador e os direcionamentos provocados pelas estratégias da pintura, a função do espelho, e, em especial, o gesto do artista que, ao se afastar da tela, mostra-se simultaneamente como modelador e modelo, pintor no interior do quadro e personagem para o espectador que o contempla de fora. Essa simultaneidade de significações acaba por conceder ao homem-artista o lugar de *centro* não só da representação que realiza dos reis, como também da representação de si próprio. O quadro de Velásquez ilustra bem a íntima relação entre as ideias de sujeito e de história, dominantes na época clássica. Esta relação entre história e sujeito clássicos encontra-se bem caracterizada no seguinte trecho de *Arqueologia do saber*:

A história é o correlato indispensável à função fundadora do sujeito: a garantia de que tudo que lhe escapou poderá ser-lhe devolvido; a certeza de que o tempo não dispersará nada sem reconstituí-lo em uma unidade recomposta; a promessa de que todas essas coisas mantidas a uma grande distância pela diferença, o sujeito poderá um dia – sob a forma de consciência histórica – delas se apropriar novamente, restaurar seu domínio sobre elas e encontrar o que se pode bem chamar sua morada.<sup>8</sup>

Mas é no livro de 1966 que Foucault apresenta os indícios, na modernidade – século XIX/XX –, de uma marcante transformação no pensamento que, apontando para uma nova concepção de sujeito, indicava também o fim da episteme. A ruptura teria sido possibilitada, basicamente, pela contribuição dos saberes da Psicanálise, da Etnologia e da Linguística. Anuncia-se, então, outro homem no solo epistemológico do século XX, por conta desses saberes que, embora frutos da episteme moderna são os próprios indicadores do fim de sua época. Vejamos de que forma a Psicanálise indica a fragmentação do sujeito e suspende a ideia de representação.

Quando a Psicanálise caracteriza o inconsciente como possuidor de uma sintaxe própria e, portanto, estranha àquela apresentada pelo consciente, o inconsciente passa a ser uma região em que a “representação” fica interrompida. Essa interrupção encontra-se em três fenômenos interligados: a existência de uma barreira entre inconsciente e consciente; o inconsciente como produtor de símbolos relacionados entre si para formarem uma significação; o fato de tais símbolos e relações obedecerem a uma “Lei” que é própria do inconsciente. A representação agora está relacionada à impossibilidade da consciência de si pelo sujeito, pois, ao representar, o sujeito não apresenta o inconsciente e sim o deforma.

[...] diversamente das ciências humanas que, voltando-se, embora para o inconsciente, permanecem sempre no espaço do representável, a Psicanálise avança para tomar o passo da representação, galgá-la ao lado da finitude [...]. É nessa região onde a representação fica em suspenso, à beira de si mesma, aberta de algum modo sobre o fechamento da finitude, desenham-se três figuras pelas quais a vida, com as suas funções e as suas normas, vem fundar-se na muda repetição da Morte, os conflitos e as regras, na abertura desnudada do desejo, as significações e os sistemas, numa linguagem que é ao mesmo tempo Lei.<sup>9</sup>

Também o surgimento da Etnologia, veio revelar um novo objeto, isto é, um objeto que não se deixa ler através de uma história linear, como ocorre com os temas da “margem”, que não encontram no passado qualquer estágio que represente a causa de seu aparecimento. A Etnologia não pode manter uma relação com a historicidade, já que ela trata de conhecer os povos sem

---

<sup>8</sup> Michel Foucault, *A arqueologia do saber*, 21.

<sup>9</sup> Michel Foucault, *As palavras e as coisas*, 486.

registro, ou desprovidos de arquivos históricos. Seja pela dificuldade de se encontrarem documentos em culturas periféricas, seja por uma opção sistemática de estudo, a Etnologia investiga as invariantes de estruturas na sucessão de acontecimentos. No momento em que se aborda seu objeto por essa vertente e aponta para uma comparação entre a cultura ocidental e as culturas “sem-história”, coloca-se sob suspeita o critério de continuidade dos acontecimentos como sendo o único pelo qual as culturas em geral podem ser estudadas. Na verdade, a Etnologia vem mostrar um tipo de historicidade que não é linear, mas “circular”:

[...] neste modo de interrogação, o problema da história acha-se invertido porque se trata então de determinar, segundo os sistemas simbólicos utilizados, segundo as regras prescritas, segundo as normas funcionais escolhidas e assentes, a espécie de devir histórico de que cada cultura é susceptível. Assim, a Etnologia procura reassumir, desde a raiz, o modo de historicidade que nela pode surgir, as razões pelas quais a história será aí necessariamente cumulativa ou circular, progressiva ou submetida a oscilações regulares, capazes de ajustamentos espontâneos ou submetida a crises.<sup>10</sup>

Ao revelar a possibilidade de uma história diferente daquela que analisa os períodos em sua continuidade, os estudos etnológicos colocam em xeque a soberania da história global, o que possibilita o pensamento dos fatos pela perspectiva da “descontinuidade”. Essa perspectiva, por sua vez, cria as bases para a realização de um projeto, a partir do qual as culturas e os saberes aí produzidos podem ser examinados por suas relações de ruptura e de organizações em diferentes solos epistemológicos.

Os novos postulados referentes à história descontínua e ao sujeito partido só se firmaram a partir da aliança que a Linguística promoveu com os saberes da Psicanálise e da Etnologia, quando traz a nova concepção de linguagem do século XX. O aparecimento da Linguística muda o estatuto da referencialidade do conhecimento do homem, já que é por outro ângulo que se investiga a relação do sujeito com a linguagem. Em decorrência especial da noção de “valor” em Saussure,<sup>11</sup> a linguagem passa a ser compreendida como possuidora de uma ordem autônoma, independente do sujeito, marcando, por isso, um limite no homem. Neste sentido a Linguística veio se juntar à Psicanálise e à Etnologia para retirar o homem do lugar privilegiado do saber sobre as coisas. Ao aliar-se à Psicanálise e à Etnologia, a Linguística completa a formação de um campo bem específico de tematizações: linguagem, inconsciente, culturas a-históricas:

Por cima da Etnologia e da Psicanálise, mais exatamente entretecida com elas, uma terceira ‘contraciência’ (Linguística) viria percorrer, animar, inquietar todo o campo constituído das ciências humanas [...]. Tal como as outras duas ‘contraciências’, ela faria surgir, segundo um modo discursivo, as formas-limites das ciências humanas; tal como essas duas, alojaria sua experiência nessas duas regiões iluminadas e perigosas onde o saber do homem estabelece, sob as formas do inconsciente e da historicidade, a sua relação com que as torna possíveis. Todas três põem em risco aquilo mesmo que permitiu ao homem ser conhecido.<sup>12</sup>

Essas três formas de saber do século XX permitiram antecipar uma nova concepção de sujeito e o surgimento de uma nova episteme correlata ao conceito. O sujeito passou a ser configurado como ser partido, ambivalente, limitado por uma linguagem que, por pertencer a uma organização peculiar e estranha àquela de sua consciência, não se deixa determinar por essa

<sup>10</sup> Michel Foucault, *As palavras e as coisas*, 490.

<sup>11</sup> Ferdinand de Saussure, *Curso de linguística geral* (São Paulo: Editora Cultrix, 1974).

<sup>12</sup> Michel Foucault, *As palavras e as coisas*, 494.

consciência. Perde, pois, a unidade da episteme clássica que o fazia supor ser o “centro” de sua história, o gerador dos acontecimentos, o elemento possibilitador do conhecimento e o mais digno de ser conhecido. Fragmentado, vê-se impossibilitado de ocupar o “centro” de seu discurso, já que está inscrito num jogo de relações conflituosas: numa relação entre as partes de seu interior que se estranham (consciente/inconsciente), numa relação com os discursos que não mais controla e que, contudo, nele penetram pelas ideologias veiculadas, numa relação com os seus desiguais, membros de outras classes da sociedade. Se assim é configurado, “a interpretação” das palavras e das coisas nada mais implica do que um “jogo” infinito de linguagem.

### Desconstrução e Jacques Derrida

O pensamento de Jacques Derrida contribuiu, junto a Michel Foucault, para empreender uma fenda no pensamento da metafísica. Para isso, valeu-se do mito do nascimento da escrita, tematizado no diálogo entre Sócrates e Fedro<sup>13</sup>, escreveu as obras *A Farmácia de Platão*<sup>14</sup> e *A escritura e a diferença*<sup>15</sup> deixando-nos a herança de uma reflexão que revolucionou o modo dicotômico e excludente pela qual a filosofia do ocidente havia firmado suas raízes. O *pharmakon* constituiu a melhor metáfora para Derrida abalar a base binária da metafísica, cuja evidência mais significativa era a parceria mantida com o princípio estruturalista. De fato, pautados exclusivamente nos elementos dicotômicos, os críticos literários e os cientistas sociais da primeira década do século XX sempre privilegiaram as oposições – bem/mal; claro/escuro; dentro/fora – em detrimento da “diferença”, ou seja, de todo elemento deslocado desses paradigmas excludentes. O conceito de “diferença” – o que possibilita o resgate dos elementos que não pertencem nem a um nem a outro campo binário – constituiu um dos pontos fortes da crítica de Derrida ao pensamento filosófico, embora não devamos nos esquecer de que sua escrita desconstrutora, embora pertencesse “às margens” da filosofia, encontrava-se também no interior daquilo que ela própria denunciava. Não é por acaso que Derrida escreveu o seguinte: “não tem nenhum sentido abandonar os conceitos da metafísica para abalar a metafísica; não dispomos de nenhuma linguagem – de nenhuma sintaxe e de nenhum léxico – que seja estranha a essa história”.<sup>16</sup>

Quando Derrida valeu-se do diálogo entre Sócrates e Fedro sobre o nascimento da escrita para desenvolver suas ideias, percebeu que a escrita foi tratada como *pharmakon* no mito, como invenção do deus *Tot*, por remeter simultaneamente para “remédio” e “veneno”, ou seja, a “diferença” no mesmo termo. Isso permitiu que o filósofo melhor expusesse a crítica ao pensamento ocidental que sempre recalcou a “escrita”, em nome do privilégio da “fala”, a que só o “ser” em presença permitiria supor. A importância do conceito de *pharmakon* da filosofia derridiana para a uma nova atitude por parte dos pesquisadores, como veremos, diz respeito ao olhar antropológico que resgata questões relativas ao “outro” (“margem”), como diferentes daquelas que dizem do “mesmo” (“centro”).

A reflexão empreendida por Derrida põe em crise tanto a atividade estruturalista quanto o quadro mais amplo em que essa atividade se insere, que é a metafísica. Marcando as bases fonológico-cêntricas que sustentam o pensamento te(le)ológico do ocidente, o pensador promoveu o questionamento de uma série de conceitos que aí prevalecem, sem contudo simplesmente virar a página da filosofia, conforme ele mesmo escreveu. Sua *Gramatologia*<sup>17</sup> propôs-se repensar os conceitos da tradição, examinando-os a partir de um gesto que consiste em ler os filósofos de uma certa maneira, maneira esta que implica situar suas ideias simultaneamente nas “margens” e na filosofia, já que se trata de uma escrita que emprega o mesmo discurso que visa rasurar.

<sup>13</sup> Platão. *Fedro* (São Paulo: Martin Claret, 2001).

<sup>14</sup> Jacques Derrida, *A farmácia de Platão*, trad. Rogério da Costa (São Paulo: Iluminuras, 1997).

<sup>15</sup> Jacques Derrida, *A escritura e a diferença* (São Paulo: Editora Perspectiva, 1971).

<sup>16</sup> Ibid., 233.

<sup>17</sup> Jacques Derrida, *Gramatologia* (São Paulo: Perspectiva, 1973).

A importância do conceito de *pharmakon* da filosofia derridiana para a uma nova atitude por parte dos pesquisadores, como veremos, diz respeito ao olhar antropológico que resgata questões relativas ao “outro” (“margem”), como diferentes daquelas que dizem do “mesmo” (“centro”). Passemos aos aspectos nucleares da herança deixada por Derrida para que se pense na concepção de “interpretação” entre culturas distintas, subjacente às suas ideias. Para ele, os caracteres finalista e religioso da filosofia do ocidente sempre giraram em torno da noção de “centro”. Entretanto, na medida em que o “centro” se refere a um ponto da estrutura do discurso, pode indiferentemente ser denominado por “origem”, “consciência”, *arquê*, *telos*, “deus”, “homem”, todos esses termos designando a “invariante de uma presença”, sintetizada na expressão “significado transcendental”. Sabedor de que a metafísica se edificou pelo pré-conceito de que a *phoné*, inseparável do *logos*, se confundia com a presença do ser, pôde constatar que a metafísica se edificou pela crença numa escrita de natureza puramente fonética. Trata-se de um pensamento cujas origens se encontram em Platão, em que a “verdade”, ligada à “Ideia”, só podia ser buscada com a “presença” daquele que fala. A “interpretação” configurada nessa ordem de pensar “sempre afirmou o homem, sonhou a presença plena, o fundamento tranquilizador, a origem e o fim do jogo”.<sup>18</sup> Neste sentido, o pensamento do Ocidente procurou continuamente estancar a mobilidade própria de qualquer estrutura, ou seja, sua “estruturalidade”, pela atitude de lhe atribuir um ponto de presença ou um marco de “origem”. A crítica feita por Derrida a esse entendimento de análise reside no fato de a investigação discursiva ter privilegiado o “significado”, recalçando, por conseguinte, a própria força do “significante”. A interpretação guiada pelo pressuposto do privilégio do “significado”, ou pela crença da profundidade, orientou-se por se fixar na ideia de “centro” da estrutura do discurso e por um correlato a essa ideia, que é o pensamento binário. Esse olhar colado nos elementos opositivos, comum tanto nos procedimentos da “análise” da literatura realizada pelos primeiros estruturalistas como nas reflexões sobre cultura, pôde encontrar seus fundamentos em oposições metafísicas entre sensível e inteligível, essência e aparência, verdadeiro e falso, dentro e fora etc. Abandonava-se, então, a diferença em si, entendida como *différance* (com “a”), ou seja, o momento anterior à diferenciação, aquele em que os significados ainda guardam todo o potencial de sua “força” de significação.

Para melhor configurar esse fenômeno de anterioridade aos signos, lembramos uma metáfora que bem ilustra o fenômeno típico da escrita. O texto é semelhante a um palco e, neste palco, há o prosclênio e o fundo da cena. É somente no momento em que se escreve que se determina qual significante vai ocupar o prosclênio. Consequentemente, essa escolha promove sempre o recalçamento de significados. A propósito desse fenômeno, Silviano Santiago<sup>19</sup> nos lembra que Robert Desnos faz uma “versão desobediente” da oração do Pai Nosso em *L'Aumonyme* (1923), ao escrever o poema do Pai Nosso assim: “Nounou laissez-nous succomber à la tentation et d'aile ivrez nous du mal.”<sup>20</sup> O autor explica que só aí, na escrita (no campo *visual*), há a transgressão ao modelo, isto é, a transgressão do poema em relação ao Pai Nosso, “visto que o som das palavras combinadas pelo poeta perfaz, fonema por fonema, a totalidade da oração católica”.<sup>21</sup> Derrida vai demonstrar que, se o espaçamento entre os signos e a manifestação por grafemas revelam a impossibilidade de uma escrita puramente fonética, é preciso pensar essa escrita como “escritura”.

Este fenômeno também pode ser ilustrado através do próprio grafema “a” de *différance* – ou *pharmakon*, ou “escritura” – que só marca a presença e caracteriza o conceito, quando se faz uso da linguagem escrita. A fala não permite que se distinga a *différance* com “a”, anterioridade da diferenciação, da *différance* com “e”, momento em que os significantes apontam para os vários significados. Se a escrita tem esse poder de recalque, a “interpretação” pode vir a ser cúmplice

<sup>18</sup> Jacques Derrida, *A escritura e a diferença*, 249.

<sup>19</sup> Silviano Santiago, *Uma literatura nos trópicos* (São Paulo: Editora Perspectiva, 1978).

<sup>20</sup> A distinção entre os versos do poema e as frases da oração só podem ser entendidas pela escrita, pelo espaçamento e pelo uso dos grafemas. Na fala, o som de ambas se assemelha.

<sup>21</sup> Silviano Santiago, *Uma literatura nos trópicos*, 52.



desse gesto, caso se interesse somente pela cena visível da escrita e se esqueça de que essa cena promove o rebaixamento da “diferença”, ou outros possíveis significados.

A “interpretação” que trabalha com a *différance*, ao invés de atribuir um sentido, ativa a força desse *pharmakon*, dessa cena da escrita, ou “escritura”, como prefere Derrida. A metáfora do *pharmakon* permite que Derrida defina a atividade interpretativa que não se decide por um significado específico do signo, pois, contrariamente, impulsiona a força do significante. Remetendo ao mesmo tempo para “remédio” e “veneno”, o *pharmakon* é essa *différance*, esse instante em que os diferentes significados se encontram nele, *pharmakon*, potencialmente presentes. Pelos pressupostos derridianos, a interpretação não apaga nenhum dos significados. Deixa, pelo contrário, emergirem as forças de “remédio” e “veneno”, do “bem” e do “mal”, do “escuro” e do “claro”, do “dentro” e do “fora”, enfim de todas as oposições, de todas as distinções, de todas as *différences* (com “e”) passíveis de serem extraídas. A interpretação para Derrida não quer se confundir por uma leitura ideológica, tal qual se fez a história do sentido, baseando-se no valor de “verdade” da palavra e do ser enquanto presença – fono-logo-centrismo – e no centramento em uma cultura de referência – etnocentrismo. Deixar emergir a “força” do texto implica promover o “descentramento” da estrutura, isto é, não frear sua mobilidade, deixar movimentar sua “estruturalidade”. É assim que se ativa o “jogo” da estrutura.

Analizadas as noções de Derrida junto ao projeto arqueológico de Foucault, verificamos que ambos instauraram as condições de possibilidade para que temas periféricos se imponham como objeto de estudo. A crítica ao fono-logo-centrismo e ao etnocentrismo como valor de verdade da palavra e de centramento numa cultura de referência permite que a voz do “outro” seja resgatada na “escritura” do “mesmo”, que as manifestações deslocadas do canônico se imponham como saberes instituintes, que a história dos solos epistemológicos se construa através do exame de suas regras da dispersão. A partir do pensamento desconstrutor, todo um conjunto de temas ou propostas artístico-culturais alternativas pôde ocupar o proscênio, com a mesma força no “jogo” das trocas sociais: as variedades de performances narrativas; as representações desreferencializadas; os diários de gaveta; a sintaxe da marginalidade; a escrita em que ficção e realidade se avizinham sem demarcações; a “interpretação” que faz proliferar a força do significante; a sexualidade descentrada do lugar em que o corpo perpetua a espécie; os gêneros narrativos desvinculados da submissão classificatória; a resistência indígena na manutenção de seus rituais manifesta fora do espaço bíblico. Foram os objetos que se impuseram aos sujeitos para que inventasse um novo olhar para o espaço de “margem”.

### **Desconstrução, Silviano Santiago, Literatura comparada**

A obra de Silviano Santiago constitui a face mais visível da complexidade com que o autor compreende a literatura e a cultura de estados pós-colonialistas e dizer seu nome é o mesmo que se referir ao reconhecido intérprete das textualidades plasticamente ligadas à tradição latino-americana. Sua inserção na Literatura reveste-se de um prisma específico de leitura das manifestações lítero-culturais de “margem”, cujo penoso processo de colonização, ao invés de travar a imaginação criativa, fez com que se prosperasse.

A abordagem que o autor fez da cultura latino-americana resulta da perspicácia de quem soube perceber a condição do criador como sujeito atravessado pelo trauma gravado na história de seu país. Para ele, o artista da cultura dependente, ao mesmo tempo em que vislumbra a tradição, traz consigo o sentido de uma nacionalidade. Vive um estado de contradição, que, no entanto, que não se dilui em síntese, como preveem as concepções ideológicas das sínteses. No aproveitamento do conceito nietzschiano de afirmação, Santiago entendeu que tanto o sentimento de raiz, quanto o apelo da forma universal atuam como “forças” das subjetividades discursivas das culturas colonizadas. Daí as manifestações desse “entre-lugar” engendrarem maior rentabilidade, quando

suas estéticas são observadas nos aspectos que elas mesmas capacitam: a “apropriação” e a “transgressão” da literatura canônica.

Em seu livro *O cosmopolitismo do pobre*,<sup>22</sup> a Desconstrução de Michel Foucault e Jacques Derrida dá sinais da vitalidade de pressupostos, quando o autor brasileiro nos lembra de que os movimentos identitários de cultura buscam inventividades, sem se ausentarem do que as formas estrangeiras se propõem a realizar. Já nas páginas iniciais do capítulo “Atração do Mundo”,<sup>23</sup> fica evidente o lastro francês que perpassa a “interpretação” das mudanças dos modelos estéticos. Através da metáfora de “espectador do século”, presente no texto de Nabuco, Silviano vai desconstruindo, por um lado, os que sublinharam as mazelas de um Alencar em busca de mitos da identidade nacional e, por outro, explorando as lembranças de um narrador que, na velhice, confessa o fascínio que sempre sentiu pela geografia e pelo espetáculo cultural da tradição europeia. Por essa trajetória desestabilizadora de questões sobre nacionalidade, chega ao final do capítulo, lembrando-nos de um curioso fenômeno da sociedade contemporânea. Hoje somos testemunhas de duas tendências de manifestações artísticas que, por propósitos diferenciados, têm se voltado para a expressão de novas formas de identidade cultural. Por um lado, percebem-se certos “casulos” no “cotidiano de grandes cidades”<sup>24</sup> “pipocando” aqui e ali e, apesar da dispersão, são capazes de se comunicar diretamente com grupos estrangeiros semelhantes, firmando alianças cosmopolitas horizontalmente dialógicas, ou seja, sem depender da verticalidade própria de quem vai pedir o aval do Estado. Por outro lado, existem grupos que, “antipáticos” à globalização, se organizam em torno da defesa da preservação das tradições regionais, como forma de reagirem ao que denominam “mesmismo globalizado”. Ambos, porém, constituem movimentos de identidade que estão “aquém e além do nacional”, e que por isso se distanciam do modelo da tradição imposta pelas elites brancas, patriarcais, etnocêntricas.

É essa dicção do discurso de Silviano que percorre as obras desde a segunda metade do século XX e que ainda respondem pelo fato de não ter se deixado conduzir pelas aderências das ideologias ou pela defesa dos paradigmas binários da metafísica. Por volta dos anos 70, em seu retorno ao Brasil depois de atuar na França, encontrou no meio acadêmico um clima propício para a expansão de uma proposta de Literatura comparada, que rompeu com as análises baseadas no paradigma norteador de “cópia”, “imitação”, “fonte”, “influência”, “atraso”, “repetição”. Sua nova grade conceitual serviu-lhe para que interpretasse as relações entre culturas, objetivando discorrer sobre o modo pelo qual as obras produzidas na “margem” apresentavam particularidades capazes de dialogar produtivamente com a tradição. Criadas em condição de dependência, no sentido de serem construídas em países cujo estágio socioeconômico constitui um *gap* em relação às colônias, as expressões lítero-culturais da América Latina demandam que os intérpretes ultrapassem os parcos limites da “imitação”, a fim de explorá-las em suas mais abrangentes potencialidades. Para isso, é essencial a observação da positividade dos dados de “diferença”, principalmente quando essas marcas se inscrevem no interior das semelhanças, tendo em vista a estratégia do artista que se apropria do “já-dito” para nele interferir, através da “apropriação”, “desarticulação” e “rearticulação” que fazem parte do processo. Diferente das análises formais voltadas para a construção de um sentido, ou para o fator “influência” na capacidade de um escritor bem escrever grandes obras, a matriz de Silviano promove uma ampla revisão das proposições estruturalistas de Barthes, Lévi-Strauss e Gerard Genette. Subjacentes à sua teoria percorrem vários conceitos do pensamento filosófico francês da Desconstrução, dentre eles, o de “descontinuidade histórica”, de Michel Foucault<sup>25</sup> e o de “escritura” (*pharmakon*), de Jacques Derrida.<sup>26</sup> Trata-se de noções fundamentais para sua concepção de “interpretação”, por um caminho que participa da ampla publicação de suas obras.

<sup>22</sup> Silviano Santiago, *O Cosmopolitismo do pobre: crítica literária e cultural*, (Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004).

<sup>23</sup> Silviano Santiago, “Atração do mundo”. In: *O Cosmopolitismo do pobre*. Silviano Santiago (Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004), 11-44.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 40.

<sup>25</sup> Michel Foucault, *A arqueologia do saber* (Petrópolis: Vozes, 1972).

<sup>26</sup> Jacques Derrida, *Gramatologia* (São Paulo: Perspectiva, 1973).

A metáfora da "semente" em comparação com o sentido literal é ilustrativa da peculiaridade da concepção de "interpretação" pela qual abordou os primeiros textos escritos no Brasil e o tema da colonização portuguesa. Por essa perspectiva de herança francesa, Santiago faz uma crítica à ideia de construção de identidade atrelada ao etnocentrismo ou às marcas remotas do ideal vigente no já decantado romantismo. Recusando o coro do nacionalismo utópico, distante da lamúria na denúncia de perdas de nossas raízes, afastando-se do discurso oficial da História, as reflexões do pensador da cultura revelavam estreita aliança com a Etnologia e a Filosofia. Era pelo pressuposto da Desconstrução francesa que o autor se aproximava de uma espécie de filosofia do "sim" – no sentido nietzschiano do "amor fati" – propondo uma "interpretação" segundo a qual os signos do discurso são afirmados pelos significantes de superfície, e não pela escavação das profundidades textuais. Suas leituras vão ao encontro da positividade da "diferença", o que implica fazer falar o *pharmakon* – o "remédio" e o "veneno" –, ou variante conceitual de "escritura"<sup>27</sup> capaz de ressaltar os significados de que se reveste o termo "semente" na pregação jesuítica.

Remetendo a palavra "semente" tanto para o sentido metafórico – o sêmen da palavra de Deus –, quanto para o literal do "em se plantando tudo dá" da Carta de Pero Vaz de Caminha,<sup>28</sup> a leitura da "semente" nos escritos em "terra firme" desmascarava a imagem de cordialidade, que, volta e meia, era passada a limpo pelos manuais da História, quando se descrevia o encontro entre portugueses e indígenas. Aproximando essas observações com o pensamento de Derrida, verificamos que a "interpretação" permite ver, na própria "escritura" dos colonizadores, a violência do processo expansionista do Império. Através da Literatura comparada de Santiago, a resistência do "outro" (indígena) pode ser resgatada na palavra do "mesmo" (português), esteja ela compondo os poemas de José de Anchieta, a Carta de Pero Vaz de Caminha, ou mesmo a correspondência entre Manuel da Nóbrega e o Rei de Portugal. Para isso, basta desconfiar do sentido metafórico de "semente" nos textos da catequese, deixar de lado o "complemento" da tradição analítica e pensar a "semente" pelo "suplemento", o que implica fazer emergir a potência dos significados literal e metafórico. Se o "complemento" sempre remeteu para a ideia de totalidade da metafísica, o "suplemento" da "interpretação" santiago-derridiana pôde dizer do acréscimo semântico que vem se alojar ao significante disseminado na "escritura" jesuítica. Pelas variantes nocionais desse *pharmakon* no termo "semente", a "interpretação" do termo faz entrar em ebulição aquilo que, na "escritura" do "mesmo", esteve sempre silenciado pelo discurso da tradição, comprometido que se via com a linearidade dos acontecimentos e com a visão do colonizador. Movimentar o texto português significa, portanto, abalar a "estrutura" centrada, permitir que a "estruturalidade da estrutura" entre no "jogo" da linguagem, conforme pensou Derrida.<sup>29</sup>

Além da recusa em estabelecer qualquer pacto com a ficção criada pela História, as ideias de Santiago se opunham ao paradigma binário do primeiro estruturalismo, desprendendo-se da "análise", pela qual somente os elementos em oposição eram destacados do discurso para comporem o eixo de seleção. O objetivo passou a ser o de levantar todas as possibilidades semânticas e foi assim por aí que o *pharmakon* "semente" do campo da religiosidade (remédio) poderia ser lido também pela "força" de um significado diferente: a violência ("veneno") com que se deu a posse da terra brasileira pelo português. Impor nova ordem e destruir o "atraso" da cultura autóctone significavam portanto, para os portugueses, o resultado das atitudes implicadas no germen missionário, do qual o colonizador precisava obter frutos religiosos e progressistas, a fim de repetir, etnocentricamente, em terra estrangeira, os valores que o orientavam em seu próprio país. Curioso notar que, nessa atividade desconstrutora do recalque metafísico<sup>30</sup> também o texto do corpo foi entendido como um campo discursivo minado de dubiedades. Se as análises

<sup>27</sup> Jacques Derrida, *A escritura e a diferença* (São Paulo: Perspectiva, 1971), 230.

<sup>28</sup> Jaime Cortesão, *A carta de Pero Vaz de Caminha* (São Paulo: Livros de Portugal, 1943).

<sup>29</sup> Jacques Derrida, *A escritura e a diferença*, 230.

<sup>30</sup> Conforme análises estruturalistas anteriores à proposta de Literatura comparada de Silviano Santiago.

estruturalistas, leitura dos missionários e discursos da história sempre reiteraram a “imitação”, pela “interpretação” de Santiago, o modo como o indígena posa, gesticula, olha, se movimenta alimentou um modo de leitura que pôs em xeque o sentido de “cópia” compartilhado pela tradição. A teatralidade da “imitação” do “mesmo”, praticada pelo nativo no ritual português, sinalizava para algo semelhante às experiências daqueles que viviam originariamente em Porto Rico. Nossos indígenas poderiam, nessa “imitação”, estar igualmente “sequiosos em contemplar o milagre bíblico, de provar o mistério religioso em todo seu esplendor de enigma”,<sup>31</sup> e não por seguir a mesma crença do “outro”. Se foi por este tipo de aparente passividade contemplativa das cenas católicas que os índios dispunham seus corpos, é porque, paralelamente à absorção da cultura do colonizador, convive outra versão, cujo significado diria de um momento de comoção diante do mistério. Só que a “imitação”, neste caso, seria algo ligado à própria natureza de suas religiosidades, e não exclusivamente à crença no catolicismo europeu, como as análises etnocêntricas supuseram.

Essa dupla possibilidade extraída do potencial de encenação do corpo ratifica-se em textos da catequese, quando se constata as marcas de resistência que vêm habitar a “escritura” católica. Por elas, recupera-se, nas queixas dos textos portugueses, a perseverança de nossos bárbaros em se manterem nos costumes que lhes eram naturalmente afeitos. Não é de outra ordem o fenômeno que se observa nos textos da catequese. As demandas dos poemas, prosas e sermões portugueses permitem supor que, longe da máscara do rito católico, os índios conservavam a liturgia de suas crenças, nos momentos em que, terminada a festa cordial, os espaços se revestiam da familiaridade das tribos. A “interpretação” de um trecho do *Sermão do Espírito Santo* de Padre Antonio Vieira<sup>32</sup> permite ver, na “escritura” em língua portuguesa, a “dificuldade da conversão” admitida pelo próprio Vieira. Também na carta de Padre Manoel da Nóbrega<sup>33</sup> fica clara a resistência indígena, particularmente no trecho em que o jesuíta escreve sobre a necessidade de virem para cá “muitos da Companhia”, de modo que fosse possível permanecer sustentando a palavra do “Rei” e do “Senhor dos Senhores”. Em ambos, percebe-se que o “outro”, antes silenciado pela História, passa a poder falar pela voz do português.

Várias dessas noções discutidas até aqui fazem parte do livro *Uma literatura nos trópicos*, de 1978, sendo que, no ensaio de abertura “O entre-lugar do discurso latino-americano”,<sup>34</sup> Silviano termina por construir uma sintaxe teórica capaz de orientar os pressupostos pelos quais são discutidos os temas dos outros dez capítulos. As ideias desse ensaio decorrem de uma crítica às reflexões estruturalistas que sinalizam para a miopia do reiterado e insuficiente dado “invisível” que aproxima as literaturas colonizadas e dominantes. Em sintonia com as noções de “descontinuidade” e “diferença”, o conceito de “entre-lugar” configura-se como uma espécie de resposta teórica ao questionamento que o próprio autor faz sobre o conceito de “imitação”, quando reflete sobre a condição de emergência dos discursos da América Latina e a função do intelectual que interpreta as produções litero-culturais de seu país. Condensando a dubiedade da literatura e do intelectual, o “entre-lugar” sinaliza para a necessária relativização da Antropologia e a ineficácia da História em dar suporte a uma visão crítica adequada sobre comparativismo, quando se trata de analisar discursos de países que passaram por processo de colonização.

Mas é na inter-relação das ideias de *Uma literatura nos trópicos*,<sup>35</sup> de 1978, com *Vale quanto pesa*,<sup>36</sup> de 1982 que melhor podemos compreender as interfaces disciplinares de que tira proveito Santiago, seja para discutir noções que restringem a comparação entre literaturas, seja para

<sup>31</sup> Silviano Santiago, *Uma literatura nos trópicos*, 15.

<sup>32</sup> Antonio Vieira, “Sermão do Espírito Santo”. In: *Sermões* (São Paulo: Cultrix/MEC, 1975).

<sup>33</sup> Padre Manuel da Nóbrega, “Carta a El Rei D.João. 1552”. In: *Cartas jesuíticas e cartas do Brasil. 1549-1560* (Rio de Janeiro: Oficina Indústria Gráfica, 1931).

<sup>34</sup> Silviano Santiago, *Uma literatura nos trópicos*, 11-44.

<sup>35</sup> Silviano Santiago, *Uma literatura nos trópicos*.

<sup>36</sup> Silviano Santiago, *Vale quanto pesa: ensaios sobre questões político-culturais* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982).

argumentar sobre aquelas que permitem compreender a contribuição das variadas formas de manifestação de “margem”. Quanto à História, ele nos lembra de que a afirmação dos dados duplicadores na análise dos acontecimentos nada mais fez do que realçar a glória do percurso da cultura dominante e o rebaixamento da cultura dominada. O inverso disso, que diria do estereotipado elogio ao somente nosso, também não levaria a uma reflexão produtiva, já que a defesa de um pensamento destituído de qualquer traço alienígena constituiria puro “devaneio verde-amarelo”.<sup>37</sup> Se a história universal relata nossos acontecimentos por pressupostos que leem aqui o que é para ser lido lá, ela só faz apagar o que pensa construir no interior do truncado discurso que produz. Por outro lado, embora a Antropologia se volte para a análise da cultura destituída de *a priori*, ela ainda não consolida a “explicação” de nossa “constituição”, tanto por falar do “ser enquanto destruição”, quanto por ocupar, para a História, um lugar de mera “ficção”. Foi preciso entender essas circunstâncias das variações disciplinares para que Silviano pensasse na função do intelectual estabelecido em países colonizados: “o intelectual brasileiro, no século XX, vive o drama de ter de recorrer a um discurso “histórico”, que o explica, mas que o destruiu, e a um discurso “antropológico”, que não mais o explica, mas que fala do seu ser enquanto destruição”.<sup>38</sup>

Como então nos explicar e nos constituir? pergunto-me junto com Silviano Santiago. Para ele, nenhum campo disciplinar se autoriza integralmente nesta tarefa. Se esta é a conclusão a que chega, seus ensaios me conduzem para outro entendimento: aquele que diz da importância da Antropologia na matriz pela qual ele reflete sobre relações culturais. A proposta de analisar as sociedades colonizadas pelo conceito de “entre-lugar” resulta, sem dúvida, de um questionamento decisivo de sua função como intelectual, sendo que, neste diagnóstico, percebo as raízes que a Antropologia – junto à Etnologia – foi capaz de fincar. Aquilo que Santiago espera da Antropologia – o questionamento das minorias em sua “integração ao processo de ocidentalização” – significa, na verdade, o que ele próprio faz: questiona a “integração histórica” por pressupostos antropológicos, sem cair na ilusão de que as minorias existiriam fora de um processo de ocidentalização do mundo.

Para Santiago, é na configuração ambivalente do ser cultural que reside o drama ético do intelectual brasileiro em face de todas as minorias da América Latina. Sua compreensão dessas minorias pelo materialismo histórico tem de passar pela integração total e definitiva delas ao processo de ocidentalização do mundo; a compreensão dessas minorias pelo pensamento antropológico tem de questionar essa integração histórica, para que não continuem a viver uma “ficção” imposta como determinante do seu passado e do seu desaparecimento futuro. Difícil é o pacto entre o homem latino-americano e a História ocidental, a não ser que se caia em certas determinações de cunho desenvolvimentista, onde se afigura como capital a práxis ideológica do progresso.<sup>39</sup>

Não é difícil concluir que o discurso latino-americano, por resistir pertencer exclusivamente a um campo – nem “materialismo histórico”, nem “pacto com a História ocidental”, nem “ufanismo” nacionalista – implica um entendimento apropriado à particularidade de sua condição. Nasce de um “entre-lugar” e este local, nos ensinam os escritores, significa criar, na assimilação do progresso, a riqueza do repertório que faz emergir uma outra forma de expressão, a forma possível somente na condição do “entre”, dos dados “em diferença” manifestos na simultaneidade da semelhança assimilada antropofagicamente das grandes referências artísticas. Se assim é o discurso latino-americano, cabe também ao intelectual perceber o significado de sua ocupação neste “entre-lugar”, a fim de que a interpretação das condições das culturas e das literaturas de “margem” revele boa rentabilidade para os estudos comparatistas. Fica

<sup>37</sup> Silviano Santiago, “Apesar de dependente, universal”. In: Silviano Santiago, *Vale quanto pesa: ensaios sobre questões político-culturais* (Rio de Janeiro: Paz e terra, 1982), 20 (13-24).

<sup>38</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 18.

claro, por exemplo, por que Santiago refere-se à antropofagia de Oswald de Andrade como um “antídoto” do modernismo ao “enciclopedismo europeucêntrico”, assinalando a vontade desse nosso escritor em “incorporar, criativamente, a sua produção dentro de um movimento universal”.<sup>40</sup> Quando nos reportamos ao movimento de 22, percebemos que a literatura de Oswald expressa, de fato, o estatuto do escritor de uma época em que seu país não era nem economicamente desenvolvido, nem se via imerso na radical incapacidade de vislumbrar as novas técnicas europeias. O compromisso de Oswald com a vanguarda modernista coloca-o no paradoxo de ser um soldado subalterno na tropa do progresso europeu e, ao mesmo tempo, pertencer à *avant-garde* nacional. Isto significa ocupar um lugar do qual ora ele pode ver quem está à frente – o avanço estrangeiro –, ora voltar-se para a direção oposta e pensar no passado que ficou para trás. Essa condição de “entre-lugar”, propulsora de perguntas do tipo “fico com minhas raízes ou me entrego à modernidade da poesia estrangeira?”, resulta em resposta, já dada pela literatura de Oswald, e que poderia ser traduzida assim: “não fico nem com uma, nem com outra; vivo a experiência das duas”. A forma coloquial aqui imaginada para a resposta é um modo de traduzir aquilo que, em termos teóricos, é amplamente explanado por Silviano, ou seja, o modo como o movimento do discurso latino-americano se apropria do outro para transgredi-lo. O resultado é a instauração de uma tensão entre possibilidades. Neste sentido, ao autor e ao intérprete não devem escapar nem o “primeiro texto”, nem a “rearticulação” decorrente da “desarticulação”.

O texto se organiza a partir de uma meditação silenciosa e traiçoeira sobre o primeiro texto, e o leitor, transformado em autor, tenta surpreender o modelo original nas suas limitações, nas suas fraquezas, nas suas lacunas, desarticula-o e rearticula de acordo com suas intenções, seguindo sua própria direção ideológica, sua visão do tema, apresentado de início pelo original.<sup>41</sup>

Esse movimento de apropriação, desarticulação e rearticulação é recorrente na obra de Oswald como um todo, embora duas de suas manifestações sejam modelares para ilustrar a maneira pela qual o escritor da vanguarda de 22 absorveu antropofagicamente o *dejà-dut*, conforme escreveu Foucault, ou do “já escrito”, como pensou Santiago.<sup>42</sup> Uma delas diz respeito aos fragmentos que fazem parte da coleção de poemas *Pau Brasil*.<sup>43</sup> Os trechos da Carta de Pero Vaz, transpostos para as páginas do poeta do século XX, acabam por fundar uma estética – a estética do modernismo de Oswald –, pela estratégia de penetrar primeiramente no que é nosso – a Carta –, retirá-lo de sua procedência e reorganizá-lo sob a condição de outra geografia temporal-discursiva – o Poema. O olhar para o passado e o compromisso com a vanguarda aparecem através das estratégias de justaposição e de resignificação dos dados de uma história que já havia sido contada. A ausência de cerimônia na nova assinatura do “já-dito” – “por ocasião da descoberta do Brasil” – em *Pau Brasil* remete para a “descontinuidade”. Melhor do que isso, contudo, foi a bela criação artística que daí resultou.

*Pau-Brasil*, primeira coleção de poemas de Oswald de Andrade, serve para espicaçar os historiadores que são servos obedientes da cronologia e os que são defensores de princípios históricos normativos. Para dramatizar a situação lacunar, resolve bagunçar o coreto do tempo e da história ocidental. Faz ele questão de assinalar, desde o pátio do livro, que aqueles poemas escritos em 1924 o foram “por ocasião da descoberta do Brasil”.<sup>44</sup>

<sup>40</sup> *Ibid.*, 21.

<sup>41</sup> Silviano Santiago, *Uma literatura nos trópicos*, 22.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> Oswald de Andrade, *Obras completas: Poesias reunidas* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978).

<sup>44</sup> Silviano Santiago, “Elogio da tolerância racial”, *Jornal do Brasil* (Rio de Janeiro), 9 de setembro, 1995, 8-10.

É esse tipo de estética antropofágica que aparece também na “Canção de exílio” de Oswald de Andrade.<sup>45</sup> Além da apropriação literal do primeiro título, desarticulando-o pela lacuna instaurada entre vanguarda e romantismo, o poeta rearticula-o quando introduz, nessa semelhança, o dado da “diferença”, que é a palavra “palmares” do primeiro verso modernista – “Minha terra tem palmares”. Diferente das leituras mais conhecidas desse fragmento, que dizem da crítica que o modernismo faz ao romantismo, a interpretação pode tomar outro rumo: revelar a convivência de forças canônicas e vanguardistas. Remeteria então tanto para a referência do “já dito” por Gonçalves Dias – Minha terra tem palmeiras –, a metáfora de nosso passado enaltecido da natureza, quanto para “palmares” – a “diferença” resultante da estética antropofágica, que enaltece o passado e diz que também fizemos rebelião libertadora. Ao invés do sentido único, aquele que subverte o significado do ufanismo romântico pela paródia, a “interpretação” remete para as forças do nacional expressas na superfície dos significantes: somos “palmeiras” e somos “palmares”; somos ufanistas e somos revolucionários; somos românticos e somos modernistas.

As interpretações desses dois momentos na literatura de Oswald – os poemas “Canção do Exílio” e “Pau Brasil”<sup>46</sup> – revelam, por fim, que, junto à absorção que sua poesia faz do cânone, convive uma outra espécie de antropofagia, desta vez, a antropofagia teórica de Santiago em relação ao *pharmakon* de Derrida e à “descontinuidade” de Foucault. Se através de sua matriz resgatamos a beleza de *Pau Brasil* pela interferência da “descontinuidade”; se na *Canção do exílio*<sup>47</sup> não se apaga nem o significado da tradição nem o da vanguarda; se é no lugar paradoxal que a literatura da cultura dominada melhor revela suas potencialidades estéticas, isso só pôde ocorrer porque coube ao crítico Silviano Santiago apropriar-se antropofagicamente das noções dos filósofos franceses, rearticulando seus conceitos em outro campo do saber, de modo que sua Teoria da literatura comparada fosse ao encontro do que a própria obra provocava. Em compasso com os filósofos da desconstrução, a interpretação do “entre-lugar” abriu as portas para que nosso intelectual, na inevitável condição de leitor de uma cultura diferente da europeia, se posicionasse conceitualmente, de modo a fazer emergir a riqueza, a complexidade e o paradoxo da condição de nossa literatura e daquele que fala desse lugar em que ela é produzida.

---

<sup>45</sup> Oswald de Andrade, *Obras completas: Poesias reunidas*, 17

<sup>46</sup> Oswald de Andrade, *Obras completas: Poesias reunidas* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971).

<sup>47</sup> *Ibid.*